AL-TAFAHOM

46

التفاهم

السنة الثانية عشرة خريف 2014 م. / 1435 هـ.

فصلية ▪ فكرية ▪ إسلامية



قضايا الاختلاف وسبل التصالح والتفاهم

فِقه الشورى بين الأخلاق والوئام الاجتماعي

إبراهيم البيومي غانم ■

دارَ جدلٌ طويل في كتابات المفكرين الإسلاميين المحدثين حول «الشـورى» من حيث هي ملزِمة أم معلِمة؟ وفي سياق هذا الجدل توارت القيمة الكبرى لنظرية الشورى باعتبارها بمثابة الجهاز العصبي لبناء الوئام الاجتماعي في عمران متحضر بنظامه الاجتماعي ونظامه السياسي وبقيمه الأخلاقية. وأعتقد ـ أو آمل ـ أن يكون هذا الجدل بتفاصيله التي تكاثرت حول الاستقطاب بين حدَّي «المُلزِمـة» و«المُعلمـة» قد صار جـزءًا من سـوابق تاريخ الفكر الإسـلامي الحديث والمعاصر. ولا أكاد أتصور أن أحداً عاقلاً من المنشغلين بشؤون المجال العام في مجتمعاتنا العربية والإسلامية يمكن أن يجد شيئاً ذا قيمة في استرجاع شيء مما دار من جدالات بيـن الذين انتصروا للقول بأن الشـورى فقـط «ملزمة»، والذين تحيزوا للقول بأنها فقط «معلمة».

ويظهـر لي أن ثقلَ إرث الاسـتبداد ومعْهوداتـه المتحدرة من الأزمنة السـابقة والمسـتمرة في الواقع الحديث والمعاصر هو ما

■ أستاذ العلوم السياسية ومستشار قسم الرأي العام، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (مصر).

أسبغ المشروعية على سؤال: هل الشورى ملزمة أم معلمة. والدليلُ على ذلك هو أن طرح هذا السؤال وما دار حوله من جدل قد استغرق ما يقرب من نصف قرن من عمر الإصلاحية الإسلامية في العصر الحديث. وجاء أكثرُ هذا الجدل في سياق انتباهةِ قادة هذه الإصلاحية وروادها الأوائل إلى مزايا الديموقراطية في النظم الغربية الحديثة، وكيف أنها نجحت في حسم معضلة الصراع على السلطة سلمياً؛ بينما غرقت مجتمعاتنا في أغلب فترات التاريخ الإسلامي في نهرين من الدماء: نهر الدماء الموروثةِ والمنقولة من أصلاب الأسلاف إلى عروق الأعقاب، ونهرِ الدماء المهراقة بين أهل السلطة ومناوئيهم من هنا وهناك في أغلب الأوقات.

كان «فِقه الاستبداد» - أو «التغلب» بلغة قدماء العلماء - هو أهم ما نبت على ضفاف هذين النهرين، وعلى ضفافه أيضاً تشكّلت ملامح جدلية التغلب والوئام في فِقه الشورى، وظلّت مجتمعاتنا العربية والإسلامية ولا تزال أسيرة لسلبيات هذه الجدلية منذ قرون متطاولة، وهي لم تخرج من هذا الأسر حتى وقتنا الحاضر، ولم تظهر محاولات للانعتاق من هذا الأسر إلا في سياق الأفكار والاجتهادات التي طرحها بعض رواد الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، منذ الإمام محمد عبده والكواكبي - على الأقل - في الربع الأول من القرن الرابع عشر الهجري/بداية القرن العشرين الميلادي. فبينما كانت مجتمعات الأُمة ترسف في أسر الاستعمار الأجنبي، وتعاني مرارات الاستبداد الداخلي؛ بدأ بعض رواد الإصلاح الإسلامي يَتنبهون ويُنبهون إلى «الشورى» التي ورد النص عليها صراحة في القرآن الكريم، وراحوا يقارنونها بالديموقراطية الوافدة من الحداثة الغربية، وبدأ أبناء العالم الإسلامي يسمعون من الإصلاحيين الكبار أن غياب الشورى سبب رئيس من أسباب الضعف والتأخر، ومن هؤلاء: الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا.

استمر الأمر على هذا المنوال من التنبه والتنبيه إلى الشورى وأهميتها حتى منتصف القرن الرابع عشر الهجري (منتصف الثلاثينات من القرن

العشـرين تقريباً). ثم أخذ الجدل حول الشـورى ينتقل بخطوات متثاقلة خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر نحو التفكير في كيفية إعمالها في الواقع، إلا أن معظم هذا الجدل تعرقل عدة عقود في شـراك السؤال ابن إرث الاسـتبداد المزمن والتغلـبِ المهلك، وهو: هل الشـورى ملزمة للحاكم أم معلمة؟ وظل الجدل حوله زهاء نصف قرن آخر. ولم يسفر عن شيء له أهمية كما أسلفنا؛ حتى كانت النقلة النوعية الكبرى في مسار فقه الشورى بصدور «فِقه الشورى والاستشارة» للعلّامة توفيق الشاوي في بداية العقـد الثاني مـن القرن الخامس عشـر الهجـري، وتحديداً في سـنة 1412هـ/1992م. ومـع هـذا الكتـاب الضخـم (844صفحة) بدأت في رأينا مرحلة جديدة في تاريـخ «فِقـه الشـورى والاستشـارة» - بتعبير العلامة الشاوي - وانتقل مركز الثقل في البحث بشـأنها من ضيق ذلك السـؤال عـن (هل هي ملزمة أم معلمة) إلى سعة نظريتها العامة، ومن كونها مسألة من مسائل الحكم والسلطة، إلى كونها منهجية شاملة تمتد مباحثها وتترابط مع مجمل النظريات الإسـلامية في الفِقه وأصوله من جهة، والتنشـئة والتربية من جهة أخرى، وتبحث في تطوير أسـاليب تطبيقها في حياة الأفراد والجماعات وفي نظم الحكم والإدارة ومؤسسات الدولة الحديثة من جهة ثالثة.

أخذ الجدل حول الشورى ينتقل بخطوات متثاقلة خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر نحو التفكير في كيفية إعمالها في الواقع.

ثمة اجتهادات قدّمها آخرون سـبقوا الدكتور الشاوي ولحقوه في مسألة الشـورى، ولكن أياً منها لم يقدم ما قدمه من نظرية عامة أو رؤية شاملة للشـورى وموقعها في مجمـل النظام الاجتماعي والسياسـي المسـتند إلى المرجعية الإسـلامية. مع الشـاوي أعيد اكتشاف فلسفة «الشـورى» وأُعيد تعريفها على أسـاس أنها «النـواة الصلبة» لبنـاء فِقه الوئـام الاجتماعي والسياسـي، وانتقل البحث في الشـورى من القضايا الجزئيـة إلى الرؤية الكلية، ومن الاجتهادات الفرعية إلى النظرية العامة، ومن التجريد القيمي

والأخلاقي إلى التقريب التطبيقي إلى حد ملامسة أهم مشكلات الواقع المعاصر سياسياً واجتماعياً، وحضارياً بإجمالٍ.

إن الاستمرار في النظر إلى الشورى على أساس أنها قيمة أخلاقية والتزاماً اجتماعياً وسياسياً - كما جاء في خطاب تكليفي من جهة مجلة «التفاهم» للكتابة في هذا الموضوع - من شأنه أن يسهم في التقدم خطوات أخرى على طريق الاجتهاد الكلي في النظرية العامة للشورى، ومن شأنه أن يساعدنا على اكتشاف الشورى كمرجعية لفِقه الوئام الاجتماعي السياسي، ويضعنا بمنأًى عن إعادة إنتاج الاجتهادات في مسائل جزئية أو فرعية تم بالفعل تجاوزها بظهور نظرية الشاوي في فِقه الشورى والاستشارة. ولهذا سنبدأ البحث من صلة الشورى بالمجال العام، وهي النقطة التي انتهى إليها العلّامة الشاوي في كتابه الذي أشرنا إليه.

أولاً: علاقة الشورى بالمجال العام

النظر الكلي للشورى على أساس أنها قيمة أخلاقية ومبدأٌ سياسيٌ يكشف لنا بوضوح عن عمق ارتباطها بالمجال العام Public Space بمعناه الحديث. يدلّنا على هذه الرابطة أن الأساس الاجتماعي للشورى هو أن كيان الجماعة وحقوقها ومسؤوليتها مستمدة من تضامن مجموع الأفراد الذين ينتمون إليها، وأن رأي الجماعة هو رأي مجموع أفرادها، وفكرها هو فكرهم، وإرادتها الجماعية ليست إلا إرادة مجموع أفرادها، وأن هذه الإرادة يعبّر عنها قرار يتخذونه بناء على تشاور وحوار يدور بينهم، ويتمتع كل فرد منهم بحرية اختياره وحرية التعبير عن رأيه ومناقشة الآراء الأخرى[1]. وهذا بالضبط هو المناخ الذي يولد فيه «المجال العام» على أساس كونه ساحة مفتوحة لشركاء المصلحة العامة والمدافعين عنها. المجال العام بهذا المعنى هو الإطار الذي تتجلى فيه المنظومة الأخلاقية الجماعية، وفيه أيضاً تزدهر

1 - توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1413هـ/1993م، ط3، ص8.

الموجّهات المعيارية العليا التي يؤمن بها المجتمع. ومن المفيد هنا أن نستطرد قليلاً في بيان الصلة بين الشورى والمجال العام.

«الشورى» أمر قرآني ومفهوم شرعي أصيل، بينما «المجال العام» مفهوم اجتماعي سياسي وضعي تبلور في سياق الحداثة وعمليات التحديث في المجتمعات الغربية. وتواجهنا هنا عدة مشكلات مورفولوجية Morphology ونحن نحاول رسم ملامح الحقل الدلالي لمفهوم «المجال العام»، وهو ما لا نواجهه بالدرجة نفسها على الأقل بشأن الحقل الدلالي لمفهوم الشورى. بعض هذه المشكلات راجع إلى كون «المجال العام» مفهوماً وافداً من خارج النسقِ الأصولي والفقهي الذي ينتمي إليه مفهوم الشورى، وإن كان مضمونه موجوداً في صلب هذا النسق نظرياً وعملياً، وبعضها الآخر راجع إلى ضيق «المجال العام» إلى حد التلاشي في واقع مجتمعاتنا العربية والإسلامية منذ زمن طويل.

«الشورى» أمر قرآني ومفهوم شرعي أصيل، بينما «المجال العام» مفهوم اجتماعي سياسي وضعي تبلور في سياق الحداثة وعمليات التحديث في المجتمعات الغربية.

من أهم المشكلات المورفولوجية في تحديد ملامح «المجال العام»: وجود أكثر من «تركيب لفظي»، تشترك دلالاته أو بعض منها مع دلالات «المجال العام». ومنذ ذلك مثلاً: الحيز العام، والنظام العام، والمصلحة العامة، والقانون العام، والحقوق العامة، والرأي العام. وسنلاحظ أن جوهر مفهوم الشورى يدخل بدرجات متفاوتة في مستوى نظريته العامة في أغلب هذه التراكيب؛ حيث تشترك جميعها في تأسيسها على خلق ساحة للتواصل الحر والتوافق الاجتماعي، واستهداف الوصول إلى «الوئام العام» بين مختلف التكوينات الاجتماعية والثقافية والمصلحية عبر تداول الرأي بحرية، وتمحيص الأفكار والسعي للوصول إلى أفضل الاختيارات التي تحقق الصالح العام وتؤمن العيش المشترك.

وطبقاً لنظرية «تكوين الحقول الدلالية» فإن تلك التركيباتِ اللفظيةِ التي تتداخل مع «المجال العام» تجمع بينها علاقات مبنية على التشابه في

المعنى، وليس في اللفظ فقط؛ وهي تدلُّ على مجال محدد من مجالات الخبرةِ الإنسانيةِ؛ هو مجال العمل المشترك، والمسؤولية المشتركة، والمصلحة المشتركة؛ التي لا يختص بها فرد من دون آخر، ولا تحتكرها مجموعة أو فئة من دون أخرى، وتحكمها منظومة قيمية تتقاسمها فئاتُ المجتمع وأفرادُه، ومنظومة أخرى من المؤسسات والمرافق العامة التي يجب أن تتسم بالتطور والكفاءة حتى يكون المجال العام استيعابياً وليس إقصائياً، وفعالاً وليس خاملاً، ووئامياً وليس انقسامياً.

مفهومُ «الحيز العام» مثلاً؛ يكاد يكون مرادفاً في الاستعمال الاجتماعي/ السياسي لمفهوم «المجال العام» من حيث الدلالة على مكان التقاء بين أبناء الوطن الواحد، وفيه يتم الاحتواء الهادئ والسلمي لكلِ تبايناتهم مهما بلغت شدةُ الاختلاف فيما بينهم.

أما مفهوم «النظام العام»[1]، فهو فكرة محورية يرتكز عليها أيُّ نظام قانوني؛ إذ يقومُ بضبط الإرادات الفردية والجماعية، فيحدُّ الإرادة الفردية، كما يحدُّ الإرادة الجمعية؛ بما فيها إرادة الدولة ذاتها كي لا تبغي إحداها على الأخرى. كما يسهم «النظام العام» في صوغ «العقل الجمعي» في المجتمع، ويساعد الدولة في الحفاظ على الأنساق القيمية المتبناة من قبلها في مواجهة كل دعاوى الهدم باسم التغيير أو باسم الإصلاح. وقد ساوى بعض الأصوليين المحدثين بين النظام العام و«المقاصدِ» التي توصف بأنها ضرورية، ويكون الحكم في شؤون النظام العام متعلقاً بالمصلحة العامة للمجتمع[2]. ولا يستقيم الأداءُ الوظيفي «للنظام العام» قبل أن ينضج «الحيز العام» بالمعنى السالف، ولا تبعد عن ذلك المعاني والدلالات التي تشير إليها مفاهيم «القانون العام»، و«المصلحة العامة»،

---

1 ـ لمزيد من التفصيل حول وظيفية النظام العام كفكرة قانونية في الاجتماع السياسي انظر: طارق البشري، فكرة النظام العام، في النظرية والتطبيق (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 2005).

2 ـ انظر مثلاً: علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، تقديم دريسا تراوري (بيروت ـ القاهرة: دار الكتاب المصري اللبناني، ومكتبة الإسكندرية، 2013) ص201، 202.

«الحقوق العامة»؛ رغم أن لكل منها اختصاصاً أصيلاً بفكرة أساسية تميزه عن غيره؛ فجميع هذه المفاهيم وثيق الصلة بفكرة النظام العام، ومن ثَمَّ يدخل في تكوين «المجال العام» في مستواه المادي، وفي مستواه المعنوي أيضاً وإن بدرجات متباينة.

إن مفهوم «الرأي العـــام» Public Opinion بمعنـــاه الحديث المرتبط بمسيرة التطور الديموقراطي وإعلاء إرادة الفرد في المجال العام، يلقي بنا - هذا المفهوم - في صلب نظرية الشورى. وفي ضوء ما بلغه مفهوم «الرأي العام» فـــي الممارســـات المعاصـــرة من نضج نظـــري وتطبيقي؛ ما عاد يكفـــي القول بأنَّ ثمة قواســـمَ مشـــتركة بينه وبيـــن نظرية الشـــورى وآلياتهـــا، وإنما بـــرقَ في ذهننـــا أن الأمر بات أوســـع من ذلك بكثير، إلى الحد الذي يدفعنا دفعاً إلى إعـــادة النظر في نظريـــة «الإجماع» بمعناه الفقهي / الأصولـــي؛ وأن ننظر إليه على أنه أســـاس النظرية الأصولية «المجهضة» في تكوين «الرأي العام» بالمقارنة مع نظرية الرأي العام الحديثة، كما سيأتي بيانه.

إنّ مفهوم «الرأي العام» بمعناه الحديث المرتبط بمسيرة التطور الديموقراطي وإعلاء إرادة الفرد في المجال العام، يلقي بنا في صلب نظرية الشورى.

يضيف مفهوم «الرأي العام» بُعداً آخر بالغ الأهمية في بيان الصلة بين الشـــورى و«المجال العام»؛ فالرأي العام يشـــير في تعريفـــه النظري إلى محصلة رؤى المواطنيـــن لجملة قضايا يختلفون بشـــأنها، وتؤثر في حياتهم اليوميـــة، وفي مصالحهم المشـــتركة، وفـــي مصائرهم المســـتقبلية أيضاً[1]. ويفتـــرض الرأي العام بـــداهة وجود مشـــكلة خلافية، كما يفتـــرض إمكانية المناقشة بحرية حول تلك المشكلة، مع الحق في إعلان الرأي بمختلف وسائل التعبير الســـلمية؛ التي إن كانت لا تخرج عن «النظام العام»؛ فإنها لا تتم

1 - لمزيد من التفاصيل حول تعريف مفهـــوم الرأي العام انظر: حامد ربيع، مقدمة في نظرية الرأي العام، تقديم وتحرير حامد عبد الماجد (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007)، ص60 و61.

إلا داخل مجموعة من القنوات والمؤسسات التي تكتلُ الآراءَ بطريقة سلمية، وتحفظ الطمأنينة العامة، وتحول من دون انزلاق أصحاب الآراء والمصالح المختلفة إلى العنف أو الأدوات الخشنة في حل الصراعات فيما بينهم. وتلك المؤسسات والقنوات يتشكل منها «الحيز العام» في بعده المادي/المؤسسي. وإذا توافرتْ للرأي العـامِ تلك المقومات فإن دورته الطبيعية تكتمل[1]. وهذه الدورة تشتمل على سـبع مراحل على الأقل بحسب نظريات الاتصال وتكوين الاتجاهات الجماهيرية، وتمثل عملية التشاور الحر عصبها الرئيس الضامن لنجاحها، وهذه المراحل هي:

1- وقوعُ مشـكلة ذات طابع عام (نازلـة عامة بالمعنى الفقهـي)، يدركها أصحابُ المصلحة والمتأثرون بها، ويبدأون في التداول حولها للإحاطة بمختلف جوانبها. وهذه المرحلة تفترض حرية تداول المعلومات ونشرها، وهو ما تقوم به في الواقع المعاصر وسائل الإعلام الحر، ووسائط نقل المعلومات بمختلف صورها. ولقيادات الرأي في هذه المرحلة دور كبير في تحضير ونشر المعلومات والأفكار التي تهم الجمهور العام.

2- ظهورُ خلافات متعددة حول تلك المشكلة/النازلة، واحتدام الصراع حول عدد من وجهـات النظـر المبرهـن عليها بأدلـة تتسـم بالمصداقية والمعقولية، واستبعاد الآراء الضعيفة؛ التي لا سندَ لها ولا برهانَ عليها. وهذه المرحلةُ تفترض توافر أطـر للالتقاء أو قنوات للتواصل المنتظم بين أصحاب الآراء المختلفة؛ مثل: وسـائل الإعلام، ومنتديات الحوار، ومؤسسات المجتمع المدني... إلخ.

3- مرحلة التركيز، وهي تتسم بوضوح الملامح العامة للتوجهات الرئيسة للرأي العام بشـأن القضية المثارة: مؤيد، ومعارض، ومحايد أو لا رأي له.

1- لمزيد مـن التفاصيل حول «دورة الرأي العام» والمراحل التي يمر بها حتى يصل إلى مسـتوى القانـون العام انظر وقارن مع مـا أوردنـاه: Daniel Yankelovich, How Public Opinion Really Works In: Politics and Policy? October 5, 1992. pp.9 - 12.

- الرضا وهو مرحلةٌ متقدمــة من تبادل وجهات النظــر ومقارعة الحجة بالحجة، حتى يتمكــن الأقوى منطقاً والأكفأ فــي التعبير عن المصلحة العامة من إقناع الغالبية بالانضمام إلى صفه، والقبول بالمصلحة التي سيحققها هذا البديل.

5- اندماجُ الآراء المشتتة والمتباينة في عدد محدود من الخيارات والبدائل التي تجرى حولها المقايضة Trade - off، ويكون المشاركون في التداولِ أو التشاور على وعي بالتكلفة البديلة لكل اختيار من الاختيارات؛ ويصبح الرأي الذي اختــاره الفرد «جزءًا من مبادئه». وهنا تكتســب الجماعة قدراً من الرشادة في المفاضلةِ بين البدائل المختلفة؛ بحيث يدركُ كل طرف أنه لو أخذ بالحل الأول فمعناه أنه سيحقق أكبر قدر من المصلحــة المشــتركة، ويرضى فــي الوقت نفســه بأن تفوت عليه فرصــة أو أكثر كان يوفرها الحل الثاني، أو الثالث مثلاً، وهكذا.

إذا توافرتْ للرأي العامِ المقومات فإن دورته الطبيعية تكتمل، وهذه الدورة تشتمل على سبع مراحل على الأقل بحسب نظريات الاتصال وتمثل عملية التشاور الحر عصبها الرئيس الضامن لنجاحها.

6- الاســتقرار، وهو حالةٌ من الســكينة تتحقق عندما يصبح الفرق كبيــراً لصالح الغالبية التي تبنت رأياً، واقتنعت به في مقابل الأقلية التي تبنت رأياً آخر واقتنعت به. هنا يصلُ العقل الجمعي (أكثرية وأقلية) إلى حالة من الاســتقرار والهدوء والقبول بمــا ذهبت إليه الغالبية من دون حاجة إلى إكراه الأقلية على التنازل عن رأيها.

7- الشــمول، وهو المرحلةُ التي تصل فيها الجماعة إلى حالة من «الوئام الشــامل»، وتشــعر فيها كل الأطراف والقوى التي أســهمت في الحوار والتشــاور وتداول الآراء حول «المشــكلة»، أو «النازلة» - من الأكثرية والأقليــة - أن من واجبها الدفــاع عن الحل أو البديل الــذي وقع عليه الاختيار، وأن يكون المجال مفتوحاً في الوقت نفسه للعمل وفق الآليات التداولية/التشاورية الحرة لتدارك أي خلل أو دفع أي ضرر قد ينال من حقوق أنصار الرأي أو البديل الذي لم يحظ إلا بأقلية الآراء.

وعندما تكتمل تلك الدورة تبـدأ نتائجها في الظهور، ومن أهمها: حمل إرادة المواطنين إلى مواقع صنع القرار، ووضع القواعد القانونية التي تضمن أكبر قدر من العدالة، وبناء مسـاحات عامة في الوعي، وعلى أرض الواقع، في الفكر وفي الممارسـة؛ بحيث يجد أغلب المواطنين ـ أو قطاعات مؤثرة منهـم ـ أن من مصلحتهـم الانخراط فيهـا، والدفاع عنها عنـد الضرورة، بالوسائل السلمية التشاورية نفسها، ومن دون حاجةٍ إلى استخدام السلاح، أو استنفارِ القوة الخشنة.

وبوصول دورة الرأي العام إلى محطتها الأخيرة (الشمول) فإن محصلته تتشكل إما في «قانون عام» مكتوب، أو في شـكل عرف له قوة القانون، أو ممارسة لها قوة القانون أيضاً. وهذه العملية (تكوين الرأي، وصنع القاعدة القانونية، وتطوير آليات الضبط الاجتماعي والسياسي في ضوئها) تشبه في رأينا ما تقوم به عمليات الشـورى والاستشـارة في تشـكيل البنية الذهنية والأخلاقية للمجتمع، وما يرتبط بذلك من منظومات قيمية وأخلاقية تتمدد في أوصال مكونات النسـق الاجتماعي والسياسـي، وتلتقي بمفهوم «المجال العـام»، وتعبّـر عنه بأشـكالٍ مختلفة في نظـم الاجتماع السياسـي عامة، والاجتماع السياسي الإنساني/الإسلامي بوجه خاص.

وحب الحصيد مما سبق ـ حتى الآن ـ أن للمجال العام بنيتين: الأولى معنوية، تشتمل على مجموعة من القيم، ويقع مفهوم الشورى/ تداول الرأي في صلـب هـذه المجموعـة. والثانية مادية، تشـتمل علـى مجموعة من المؤسسـات والأطر المكانية التي تكون بمثابةِ ساحةٍ لممارسة تلك القِيَم على أرض الواقع. ولا يمكن ـ من جانب آخـر ـ تصور الرأي العام خارج «المجال العام»؛ أي خارج الاجتماع السياسي. وإذا كان أهم ما يميّز الرأي العام عن الرأي الشخصي أن درجة العمق والاستقرار، والتراكم الجمعي، ثم العلانية التي هي من خصائص الرأي العام؛ فإن هذه الخصائص كلها لا تقع إلا في تكوين جمعي مديني أساسًـا. ولا يكتمـل المجال العام إلا بنضج قوة الرأي العام؛ وقوته تفترض حرية الشـورى والتشـاور وتبادل

الرأي بحرية بين مختلف مكونات النسق الاجتماعي. وهكذا تنطلق نظرية الشورى إلى حيز الوجود الاجتماعي التطبيقي، وتنزل من عليائها النظري المجرد، وتظل العلاقة بين الرأي العام والشورى والمجال العام علاقة تفاعلية مستمرة.

ثانياً: الشورى والوئام في المجال العام

ترجع الجذور البعيدة لمفهوم «المجال العام» إلى ضرورة «الاجتماع السياسي» للإنسان؛ الذي هو «مدني بطبعه»، وليس بوسعه ولا من مصلحته - من منظور علم الاجتماع - أن يوقف فعله أو سلوكه عند حدود الفعل الفردي، بل إنه يتعدى بحكم الضرورة إلى الجماعات أو التجمعات البشرية الأخرى التي يجد نفسه مضطراً للتعامل وللتعاون معها، وأيضاً للدفاع عن مصالح مشتركة، وحيثما وُجدت «مصلحة مشتركة»؛ ينشأ المجال العام، الذي يكون ساحة للقاء أصحاب هذه المصلحة. وليس من المتخيل أن ينشأ «مجال عام» في أجواء الصمت! وعليه فإن هذا المجال يتصل بالوجود الطبيعي للإنسان، وحاجته الفطرية للتواصل، أو هو حلقة من حلقات التطور العضوي للاجتماع السياسي؛ الذي تزداد فيه الحاجة إلى تنظيم المساحات المشتركة التي يستفيد منها كلُّ أصحاب المصلحة، ويقعُ على عاتقهم جميعاً المحافظةُ عليها والدفاع عنها، وتطويرها. وتزداد درجةُ وضوح وتبلور فضاء «المجال العام» كلما تنامت حاجات البشر، وكلما ثبتت فكرة تقسيم العمل فيما بينهم. ولكن كيف نشأ المجال العام في تاريخ الاجتماع السياسي بشكل عام؟ سنقدّم هنا تصورين: أحدهما لعزمي بشارة، وله منظورٌ سياسي مدني. والثاني لأبي يعرب المرزوقي، وله منظورٌ اجتماعي مدني، ثم نقدّم تصورنا الأصولي في هذه المسألة:

> **تنطلق نظرية الشورى إلى حيز الوجود الاجتماعي التطبيقي، وتنزل من عليائها النظري المجرد، وتظل العلاقة بين الرأي العام والشورى والمجال العام علاقة تفاعلية مستمرة.**

أ ـ الشورى عصب المجال العام وهو الوجه الآخر للمجتمع المدني

يرى عزمي بشارة أن «الحيّز العام» و«الحيّز الخاص» يتطوران بشكلٍ مستقلٍ عندما لا يتطابقُ الأول مع الدولة فقط، وعندما لا يتطابق الثاني مع العائلةِ فقط؛ إنهما يتطوران بشكلٍ مستقل أحدهما عن الآخر عندما يصبح هنالك معنى لهذه التعريفات (خاص وعام) بشكل يتجاوز الدولة والعائلة. عند ذلك تصبح الخصوصيةُ صفة للعائلة، كما قد تطلق على غيرها من المؤسسات أو الهيئات. ويرى بشارة أيضاً أن «**الحيّز العام» في الحداثة** يشير إلى «فضاء اجتماعي/ سياسي قانوني/ ثقافي. وقد يكون له اهتمام بما يجري داخل العائلة، كما قد يكون له اهتمام خارج الدولة، ودون ذلك لا معنى للمجالِ العام، كما أنه لا معنى للمجتمع المدني بالمفهوم الحديث»[1]، ولا معنىً له أيضاً إذا ظل «الخاص» يعني العائلةَ فقط، وإذا ظل «العام» يعني الدولة فقط. أما الحيز الخاص ـ عند عزمي بشارة كذلك ـ فهو لا يعني في الحداثة أيضاً أن رب العائلة مثلاً متحللٌ من القوانين؛ أي من نفوذ الحيّز العام في معاملة الرجل لزوجته وأبنائه، كما لا يعني أنه لا يوجد لأفراد العائلة حقوق عامة ينصُّ عليها القانون».

يخلص بشارة إلى أن الحيّز العام لا يقتصر على بداياته كتجريد للدولة، ولكنه تحرر من التماثل مع الدولة وطور حياته الخاصة حولها. وكذلك فإن الحيّز الخاص هو «تجريد من العائلة»، ولكنه تحرر من التماثل معها، وأصبح فكرة قائمة بذاتها، قد ترتبط بفرد، كما قد ترتبط بمؤسسة «خاصة» في علاقتها مع **الحيّز العام، هو المجتمع المدني**. ومن دون هذا التمييز لا ينطلق المجتمع المدني إلى تاريخه»[2]. إذاً فالمجتمعُ المدني هو الترجمة العملية ـ السياسية والاجتماعية ـ لمفهوم المجال العام، من وجهة نظر عزمي بشارة، ويمكن أن نستخلص من ذلك أن المجال العام

---

1 ـ انظر: عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، مع إشارة للمجتمع المدني العربي، (بيروت، مركز درسات الوحدة العربية، ط2، 200 ص41.

2 ـ المرجع السابق نفسه.

يشمل: ما هو خاص ولكنه يقعُ خارج العائلة (ولا ينحصر في دائرتها)، وما هو عام، ولكنه يقع خارج الحكومة (ولا ينحصر في دائرتها).

ورغم الجهد الذي بذله عزمي بشارة في تأصيل نشوءِ «المجتمع المدني» وعدّه وجهاً آخر لمفهوم المجال أو الحيّز العام في الحداثة السياسة؛ فإنه أغفل أهمية دور «التواصل» وآلياته ومفرداته ورموزه في تكوين هذا المجال العام. وهذا «التواصل» هو المفهوم الأوسع للتشــاور، والحوار، والتعارف، وغير ذلك مــن العمليــات الرمزية التي تشــكّل البنية الفكريــة والثقافية والأخلاقية للمجال العام ولكل تكويناته المدنية والسياسية.

يرى عزمي بشارة أن «الحيّز العام» و«الحيّز الخاص» يتطوران بشكلٍ مستقلٍ عندما لا يتطابقُ الأول مع الدولة فقط، وعندما لا يتطابق الثاني مع العائلةِ فقط.

ب ـ المجال العام ثمرة شورى الجماعة وجدلية العمران المدني

يقدم أبو يعرب المرزوقي رؤية أخرى بالغة الأهمية لكيفية نشوء المجال العام في الاجتماع السياسي عامة، والاجتماعِ السياسي الإسلامي على وجه الخصــوص. يعتمد أبو يعرب في بناء رؤيتــه علــى الجــدلِ الحضــاري (اليونانــي الإســلامي) حــول أصــول تأســيسِ الاجتمــاع السياسي المدني. ويقارن في هذا الشأن بين رؤية أفلاطون وأرسطو من جهة، ورؤية الفارابي وابن خلدون من جهة أخرى[1]، ويرى أن الفارابي وابن خلدون قاما بثورة فكرية في تاريخ الاجتماع السياســي الإنســاني، وليس الإسلامي فقط، عندما نقدا النموذج النفسي والنموذج المنزلي [النموذج النفســي: نظام الســلطة في الدولة يقاس على قوى النفــس. والنموذج المنزلي: نظام الاقتصاد في الدولة يقاس على نظام المنزل]. وقد استعمل أفلاطون وأرسطو هذين النموذجين في تحليلهما الظاهرة المدنية عامة، واســتثنيا بهذين النموذجين كلَّ فاعلية للمجتمع المدني بمجرد أن جعلا

1 ـ انظر: أبو يعرب المرزوقي، عوائق الفعل المدني: الفعلية والرمزية وشروط علاجها، ص4 و5.

نظام المدينة السياسي ونظامها الاقتصادي خاضعين لنموذجين طبيعيين يتكرران بثبات إلى غير غاية.

بدأ النقدُ «**ما بعد الطبيعي**» عند الفارابي بإضافة البعد الكوني لمفهوم المدينة؛ فلم تعد المدينةُ قوميةً ولا ملّيةً بل أصبحت كل الإنسانية. وانتهى هذا النقد «مابعد/التاريخي» عند ابن خلدون الذي أدخلَ الحركيةَ في السياسي والاقتصادي بقلب العلاقةِ النموذجيةِ. فقد حلل جدل أشكال العمران وأنماط العيش والإنتاجِ بصورة جعلت بنية المدينة السياسية أنموذجاً لبنية النفس والحركية، وجعل بنيةَ الاقتصاد المدني أنموذج المنزل، وبات جدلُ أشكال العمران وأنماط الإنتاج هو المحدد لبنيةِ النفسِ والمنزلِ. وبذلك أصبح ما كان مقياساً مقاساً: النفسُ تُقاس بشكل الحكم في العمران، والمنزلُ يُقاس بشكل الرزق في العمران.

وينظر أبو يعرب إلى تاريخ «المدينة» من منظور الاجتماع السياسي على أنه مؤلف من جدل عام بين جدليتين قابلتين للفصل نظرياً: أولهما هو جدل القوى العمرانية من أجل السلطة، والثاني هو جدلها من أجل الرزق، وكلاهما مصحوبٌ بالتعبير عن الوعي به غايات وأدوات؛ فيكون العمران - بذلك - موضوعه السلطة والمال لذاتهما، أو لما يرمزان إليه كما يتبين من دور كل منهما في كل منهما.

أما أصل الإضافتين الفارابية والخلدونية فمصدره - عند أبي يعرب - عقيدةُ الكونية الإسلامية التي عدَّت الرسالة موجهة إلى الإنسان من حيث هو إنسان، وجعلت الدين مشروعاً تاريخياً يحقق القِيَم في التاريخ الفعلي بأدوات الفعل التاريخي المادية والرمزية، وليس مجرد دعوة عزلاء؛ لأن الأرضَ صارت عمارتها وإرثها من علامات صلاح وارثيها.

وقد حررت الرسالةُ المحمدية ممارسة الدعوة الدينية والتحقيق السياسي للمشروع من السلطتين المتعاليتين على العمران؛ أي أنها خلصتهما من السلطة الروحيةِ المتعالية على الأُمة دينياً[1] والسلطة الزمانية

1 - يرى أبو يعرب أن تلك السلطة هي ما بات يسمى بسلطة العلماء الذين يمثلون القسم الثاني من =

المتعالية عليها سياسياً[1]؛ ومن هنا تدخل الشورى الخاصة والاستشارة المفتوحة في صلب التكوين الاجتماعي للمجال بحسب ما نستنتجه من تحليل المرزوقي.

فالدعوةُ الدينية التي تحدد الغايات النهائية باتت أمر الجماعة؛ لأن الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكر فرضُ عين، والفعل السياسي الذي يحدد الأدوات بات أمرَ الجماعة كذلك؛ لأن تحقيقَ المعروف ومنع المنكر ليس دعوةً فحسب؛ بل هو فعل تاريخي بأدواته السياسية بما في ذلك القوة بمختلف أشكالها؛ فالجماعة هي التي تفعل السياسي والاقتصادي والذوقي والوجودي، وهنا فقط ينشأ المجال العام على أساس التشاور والتنافس في العمران البشري، وذلك وفق مبدأ التدافع الذي حدّده القرآن الكريم من أجل نقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعي - الذي تحكمه الضرورة والقوة - إلى منطق التاريخ الحضاري الذي تحكمه الحرية والحجة.

إنّ الدعوة الدينية التي تحدد الغايات النهائية باتت أمر الجماعة؛ لأن الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكر فرضُ عين، والفعل السياسي الذي يحدد الأدوات بات أمرَ الجماعة كذلك.

تفادى أبو يعرب النقد الذي وجهناه لعزمي بشارة؛ ولكنه لم يمدّ رؤيته إلى منتهاها كي تصل إلى الكشف عن مركزية فكرة التواصل في المجال العام عبر آليات الشورى والاستشارة الحرة لتمكين

- أولي الأمر في منظور الفقهاء الذين استبدوا بسلطة التشريع. والمعلوم أن هذا الاستبداد اعتمد على حيلة رفعت دورهم القضائي إلى دور تشريعي مغتصب؛ فبالقياس الذي بلغ الذروة في نظرية المقاصد بات الفقيه مشرعاً بدلاً من الأمة، في حين أن دوره كان ينبغي أن يقتصر على القضاء بالشرع المنزل أو الموضوع، على الإفتاء في قضايا الضمير الفردي في المسائل التعبدية. المرجع السابق، ص6.

1 - يؤكد أبو يعرب على أن ما يناظر سلطة العلماء أي سلطة الأمراء القسم الأول من أولي الأمر بالمفهوم نفسه المحرف استبدادًا بالتنفيذ؛ يعني إهدار الشورى. ولما كان العلماء توابع الأمراء باتت السلطة التشريعية المستبدة خاضعة لسلطة التنفيذ المستبدة وباتت الأمة خاضعة للاستبداد في سلطة العمران ببعديها الفعلي بيد الأمراء والرمزي بيد العلماء: القضائية والتشريعية والتنفيذية وسلطة التربية وسلطة الرأي العام. المرجع السابق، ص7.

المجتمع من «الولاية على نفسه»، وهذه الولاية هي أوضح علامة على وصول الشورى إلى أعلى مراحل تحققها في الواقع الاجتماعي والسياسي.

ج - فِقه الشورى والوئام العام هو المعبِّر عن ولاية المجتمع على نفسه

في رأينا أن لحظة ميلاد «المجال العام» في الاجتماع السياسي هي نفسها لحظة وصول المجتمع إلى مستوى «الولاية على نفسه»، وهذه اللحظة نفسها هي لحظة وصول الشورى والاستشارة إلى أعلى مراحلها، وتحقيق حالة الوئام العام. أما قبل ذلك فلا وجود لمعنى يمكن أن يسمى المجال العام، من حيث هو مجال تتقاسم فيه الفئات والجماعات والأفراد - الذين يكوّنون المجتمع - منظومة من القيم المشتركة عبر آليات منتظمة ومحل قبول عام وبمقدمتها آلية الشورى الضامنة للوئام الاجتماعي.

وقد جاءت تلك اللحظة في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي / الإنساني لحظةَ تأسيس مجتمع المدينة عبر مشاورات واسعة أجراها النبي ﷺ بعد هجرته إليه من مكة المكرمة، وتمَّ تسجيلُ خلاصتها في «صحيفة المدينة». بعد ذلك أخذ «المجال العام» منذ ذلك الحين يتسع ويضيق، وأخذ الوئام العام يتحقق وينهار، في ضوء ما مرت بها المجتمعات الإسلامية من تحولات اجتماعية وصراعات سياسية، ومع الاتجاه صعوداً في المدنية نحو التوافق والتضامن حيناً واحترام مبدأ الشورى، وهبوطاً نحو التنازع والانقسام والاستبداد بالرأي أحياناً كثيرة.

كانت «الحريةُ» هي النواة الصلبة التي أوصلت المجتمع السياسي الإسلامي الأول في العهد المدني إلى مستوى «الولاية على نفسه»، لكونها هيأت الشرط الموضوعي لممارسة الشورى وتحقيق التواصل الفعّال بين أبناء المجتمع. ولا تزال الحرية هي مفتاح الحل لكثير من المشكلات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ تلك المشكلات التي لن تجد لها حلاً إلا بأن تستعيد الولاية على نفسها، وتستردها من مغتصبيها، وتتربى على احترام «الشورى» و«الاستشارة» في شؤونها الخاصة والعامة.

لقد اتسع مفهوم الحريةِ المؤسس لولاية المجتمع على نفسه في الرؤية الإسلامية ليشمل العقيدة، والتفكير، والرأي، والإرادة، والعمل. وبدأت الإجراءات العملية المؤسسة للمجال العام؛ بمعنى تمكين المجتمع من الولاية على نفسه، بنقضِ السلطة الدينية من جذورها، وتجفيف منابعها، وتقويض كل أركانها المعنوية والمادية، وإعلان بطلان سلطتها التي كانت تمارسها على نفوس البشر، ورقابهم وتستولي بها على أقواتهم؛ ففي عتمة السلطة الدينية لا وجود سوى للامتثال والانقياد والإذعان، ولا فسحة للشورى أو تبادل الرأي.

كانت «الحريةُ» هي النواة الصلبة التي أوصلت المجتمع السياسي الإسلامي الأول في العهد المدني إلى مستوى «الولاية على نفسه»، لكونها هيأت الشرط الموضوعي لممارسة الشورى.

والسلطةُ الدينية المقصودة هنا هي تلك السلطة التي ادعى - أو يدعي - من يمارسُها - فرداً كان، أو فئةً، أو مؤسسة، أو حكومة - أن له - أو لها - سلطاناً على عقيدة الإنسان أو إيمانه، أو أن له معرفة بما يستكن في أعماق قلبه، أو بما يجولُ في خاطره؛ مثل هذه السلطة حاربها الإسلام، ولم يسلم بوجودها لأحد كائناً من كان، وخوطب الرسول - وهو من هو - من لدن رب العالمين بقوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 22]، وبقوله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: 48]، وغير ذلك كثير من الآيات التي تؤكدُ أنه لا مجال لنشوء سلطة متدثرة برداء الدين، يمارسها أحد من بني آدم على غيره، ويحرمه من حقه الفطري في التعبير عن نفسه؛ لكي تتحكمَ هذه السلطةُ أو تلك في أرواح البشر وعقولهم، أو تفرضَ هيمنتها على ما تؤمن به قلوبهم. هذه السلطةُ الدينية التي عرفتها أوروبا في عصورها الوسطى نتيجة سيطرة الكنيسة ورجال الكهنوت على أرواح وعقول وقلوب البشر حاربها الإسلام من أول يوم، ونزع عنها الشرعية، ودعا إلى تحرير بني آدم جميعاً من الأغلال التي تقيد إرادتهم، أو تحد من قدرتهم على حرية التعبير والتشاور والاختيار.

وصل «مجتمع المدينة» - بعد أن هاجرَ إليها الرسول ﷺ - إلى مستوى الولايةِ على نفسه، واندمجت فيه كل التكوينات السابقة عليه: القبلية، والعائلية، والدينية، وكانت دلالة ذلك أن «الحريةَ» التي جاء بها الإسلام لا تتحققُ إلا في مجتمع مفتوح لا مغلق، ومدني، لا قبلي ولا عشائري ولا طائفي أو مذهبي، كما لا يمكنُ أن تتحقق في مجتمع ديني (بالمعنى السابق شرحه)، ناهيك عن أن تتحقق في دولة دينيةٍ بالمعنى الذي يعطي فرداً أو فئة؛ أو طبقة، أو جماعة، أو حزباً أو حكومة أو حاكماً؛ سلطة التدخل في إيمان الناس، أو في معتقداتهم أو في حريتهم في التفكير والتعبير والازدهار الروحي. وكانت دلالة ذلك أيضاً أن ثمة منظومة من القيم التي تشكل وجداناً مشتركاً للإنسان، وأن جوهر الإسلام هو النواة الصلبة لتلك القيم الإنسانية: مثل الحرية، وإقامة العدل، والتعاون، والإيثار، والرحمة، والوسطية، واحترام التنوع، وهي كلها قيم إسلامية إنسانية، أو إنسانية إسلامية، وهي التي يتطلع العالم إلى أن يتقاسمها اليوم في «مجتمع مدني» أو في «مجتمع ديموقراطي» بالتعبيرات المعاصرة.

جاءت نشأة الاجتماع السياسي المديني، في العهد النبوي، لتؤكد أن التكوين المسمى باسم «الجماعة» ليس شكلاً اجتماعيًا محدداً من الناحية التنظيمية (قبيلة - عشيرة - مذهب أو طائفة)؛ وإنما هو أيضاً «**مركز شعور**» بالانتماء لوحدة سياسية فعالة، وما يرافق هذا الشعور من ضرورة التواصل والتشاور والعمل المشترك، ووعي وتنظيم لأشكال وأطر مؤسسية تنمو فيها مساحةُ المجال العام.

ثالثاً: منظومة الشورى والحرية والإجماع

مهما كانت عظمةُ «الشورى»، ومهما بلغت فوائدها لمجمل الاجتماع السياسي البشري في عمومه؛ فإنها لا تعمل إلا ضمن منظومة مترابطة من المبادئ والأخلاقيات والمؤسسات. وإذا كان «المجالُ العامُّ» هو الساحة الأوسع لممارسة الشورى والاستشارة؛ فإن «الحريةَ» هي النواة الصلبة التي يرتكز عليها «المجال العام» وتتأسس عليها «الشورى» في الوقت نفسه.

ويأتي «الإجماع» ليضيف فضاءً آخر لممارسة الشورى العامة والخاصة، وليكون - في أحد أهم أوجهه وسيلة من وسائل بناء الشرعية السياسية، وليس فقط «المشروعية» بالمعنى الفقهي الذي ركز أغلبُ العلماء الأصوليين عليه في بحوثهم الخاصة بالإجماع.

وفي رأينا أن سيادة التفاهم والسلم والوئام الاجتماعي هي حاصل الانسجام العملي بين مكونات هذه المنظومة القيمية التي تشمل: الشورى، والحرية، والإجماع. وفيما يلي مزيد من الإيضاح لكل منها:

1 - الشورى: ألفة للجماعة، ومسبار العقول، وسبب إلى الصواب:

> مهما كانت عظمةُ «الشورى»، ومهما بلغت فوائدها لمجمل الاجتماع السياسي البشري في عمومه؛ فإنها لا تعمل إلا ضمن منظومة مترابطة من المبادئ والأخلاقيات والمؤسسات.

نقطةُ البدء في فِقه الشورى الجديد الذي قدّمه العلّامة الشاوي هي أن «الشورى مبدأ له طابع اجتماعي أخلاقي؛ فهي ليست مجرد نظرية سياسية أو نظام حكم كالديموقراطية؛ بل هي منهج اجتماعي وأخلاقي للتعايش والتشاور والتضامن والتكافل الشامل بين أفراد المجتمع وعناصره ومجموعاته وهيئاته وجماعاته، على أساس الحوار الحر والمشاركة العادلة والتوازن الذي يضمن للفرد حقه في المشاركة في قرارات الجماعة وثروتها، وأمنها؛ نعم وأمنها. وذلك مقابل واجبه في الالتزام بقيمها وقراراتها الجماعية، فضلاً عن التزامه الخلقي باستشارة ذوي الرأي والخبرة وطلب مشورتهم والإنصات لنصائحهم في شؤونه الخاصة، ومشاركاته العامة»[1].

يميّز الشاوي تمييزاً بالغ الأهمية - كما سبق أن أشرنا - من الناحيتين النظرية والعملية بين «الشورى» و«الاستشارة، وخلاصة رأيه: أن الاستشارة

---

1 - انظر: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992) ص89 و90.

هي كل تبادل للرأي، وطلب له بشكلٍ اختياري، فردياً كان أو جماعياً، وتكون حصيلتها «غير ملزمة»، وحكم المشورة أو الاستشارة يسري على النصيحة، وهي المشورة التطوعية، كما يسري على الفتوى؛ التي هي نوع من الاستشارة، أو المشـورة العلمية أو القانونية، أما «الشورى» فهي التداولُ وتبادلُ الآراء بهدف الوصول إلى رأي ملزم، وقرار واجب النفاذ، ويطبقه الجميعُ، ويعاقب من يخرج عليه، سـواء أكان من الغالبية التي وافقت عليه سـواء أكان من الأقلية التي عارضته[1].

الشورى تعني تمحيص الآراء وتداولها بهدف الوصول إلى قرارات جماعية وليست فردية وقد فرض الإسلام الشـورى بهذا المعنى لتكون طريقاً للجماعة كي تصدر من خلالها قراراتها في شؤونها العامة. إن شورى القرار الجماعي هي الشورى المنشئة لقرار ملزم[2]، أما الاستشارة أو المشورة الاختيارية فهي شورى الرأي التي تهدف إلى إثراء الوعي، وتثقيف الفكر، وتأهيل أهل الشورى للوصول إلى أفضل القرارات التي تحقق مصلحة المجتمع ومصالح أفراده في آن واحد.

الشـورى بهذا المعنى الواسـع هي مبدأ من مبادئ الفطرة الإنسـانية. وجوهرها هو «الحرية»، فلا شـورى من دون حرية؛ «لأن أساس الشورى هو أن حرية الأفراد هي الأصل، وهي سبب الاعتراف لهم بحق إبداء الرأي على قَدَمِ المسـاواة مع غيرهم، وحق مناقشة الآراء الأخرى، وحق اختيار الحكام كذلـك، ومن لا يتمتـع بحريته، فلا قيمـة لرأيه، ولا معنى لمشـاركته في التشاور أو الشورى»[3]. ومن العلماء الذين نبهوا إلى هذا المعنى في العصر الحديث الشيخ محمود شلتوت في كتابه «الإسـلام عقيدة وشريعة»، بقوله: «وضع الإسـلام مبدأ الشورى، وكان له... شـأن تجلّى به اسم الإسلام في تقريرِ حق الإنسان، وكان الأساسُ فيه الحرية التامة في إبداء الرأي»[4].

1 - لمزيد من التفاصيل المهمة بشـأن التفرقة بين الشـورى والاستشـارة انظر: الشـاوي، مرجع سابق، ص7 و8 ومواضع أخرى متفرقة من الكتاب.

2 - المرجع السابق، ص109.

3 - انظر: المرجع السابق، ص291.

4 - انظر: الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة: دار الشروق،، ص440 و442.

ومن غير المتصور ممارسةُ الشورى فقط في إطار المجال الخاص الذي يتناول المصالح والمسائل الشخصية للأفراد؛ وهذا المجال هو الذي أطلق عليه العلّامة الشاوي «مجال الاستشارة»؛ بل إن الشورى تفترضُ مشاركةً أوسع من الجماعات والأفراد في تدبير الشؤون العامة، وفي الوصول إلى أفضل الطرق لتحقيق المصلحةِ العامة؛ وهذا هو المجال الذي أطلق عليه العلامة الشاوي مجال «الشورى الملزمة».

ولما كان التناقض بين الصالح الفردي والصالح الجماعي أمراً لا يمكن التغاضي عنه، كان لا مناص من البحث عن حلول توفيقية توازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، وهذه بالضبط هي الوظيفة الأساسية للشورى، وهي وظيفة تدخل في إطار المجال العام بامتياز، ويستحيل أداؤها في إطار المجال الخاص.

الشورى بهذا المعنى الواسع هي مبدأ من مبادئ الفطرة الإنسانية. وجوهرها هو «الحرية»، فلا شورى من دون حرية؛ «لأن أساس الشورى هو أن حرية الأفراد هي الأصل...».

ومع وجود احتمال «التنازع» و«الصدام» بين أصحاب المصالحِ المتعارضة؛ فإن الشورى تكتسبُ أهميةً بالغة من حيث كونها وسيلةً لضمان «الوئام الاجتماعي العام»، ومن كونها أداة التوفيق بين تلك المصالح المتعارضة من دون حاجةٍ للجوء إلى العنف. وإلى هذه الوظيفة المركزية للشورى داخل النسق الاجتماعي/السياسي أشار ابن العربي في تعريفه العبقري للشورى الذي نقله القرطبي في تفسيره - ويندر أن نعثر على تعريف يشبهه - حيث قال: «**الشورى أُلفةُ للجماعة، ومسبارٌ للعقول، وسببٌ إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هُدوا**»[1]؛ فقبلَ أن ينبه على فائدة عملية الشورى في استخراج أفضل ما في العقول؛ نبه على أن تأليف قلوب الجماعة والمحافظة على حالة الوئام بين المتشاورين يجب أن تكون سياجاً مانعاً من الانزلاق إلى مهاوي الخصومة والشقاق والعنف، وحاجزاً لا يجوز تحطيمه بحجة من الحجج. وحيث إن كل

1 - انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الفكر العربي، د ت، ج/16.

نقاش أو حوار حول مصالح متعارضة ينطوي عادة أو غالباً على احتمالات الانقسام واللَّدِّ في الخصومةِ؛ فقد كان لا بد من التنبيه أولاً وقبلَ كل شيء إلى هذا الهدفِ الأسمى؛ وهو أن تكون الشورى مؤلفة للجماعة وليست مشتتة لها. فإذا كانت كذلك في الوعي الجمعي؛ تهيأ المناخُ المناسبُ كي تكون «مسباراً للعقول» للتوصلِ إلى أفضل الأفكار، ومن ثَمَّ التوصل إلى أكثرِها فائدةً وأقربها للصواب.

يسهم مبدأ الشورى ـ بالمعنى السابق ـ في بناء المجالِ العام وتنظيمه في الاجتماع السياسي الإسلامي على المستويين اللذين يشكلان هذا المجال، وهما: المستوى المعنوي، أو النظري، والمستوى المؤسسي، أو العملي.

فعلى المستوى المعنوي؛ تُوازِنُ الشورى بين حرية الفرد ونظام الجماعة، وتَربطُ بينهما على نحو دائم التجدد بدوام تغيّر المصالح وتعارضها بين العام والخاص. الشوري هي المبدأُ الذي يكفل المساواة بين المواطنين في مبدأ الحرية، ويضمنُ لهم التواصل والتفاهم بطريقة سلمية وبعيدة عن استدعاء أدوات العنف والقوةِ الخشنة.

أما على المستوى المؤسسي؛ فالشورى تفترض وجودَ هيئاتٍ منظمة ومخولة بتمثيل آراء عموم المواطنين، ونقلها إلى مواقع صنع القرارات وإصدار القوانين. وقد كان «أهل الحل والعقد» تعبيراً مؤسسياً وفق ظروف الاجتماع السياسي الإسلامي في القرون الأولى لنشأته؛ إذ كان «على الحكومة ـ كما يقول السنهوري ـ قبل اتخاذ القرارات في المسائلِ المهمة أن تستشيرَ الأمَةَ ممثلةً في أهل الحل والعقد؛ الذين لهم الحق؛ بل عليهم التزامُ بتقديم المشورة والنصح»[1]. والأهم من هذا والأسبق منه في الوجود والتأسيس هو أن الأمةَ هي مصدر شرعية الحاكم؛ فهي التي تقيمه حاكماً لها ومدبراً لشؤونها بمحض اختيارها الحر، ولا يمكن أن يكون الاختيار حراً إلا إذا كان وليد شورى حرة. وقديماً قال الفقهاء: إن «الإمامة عقد، والبيعة

1 ـ انظر: عبد الرزاق السنهوري، فِقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة توفيق الشاوي، ونادية السنهوري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2 - 1993، ص 183.

صفة» لهذا العقد[1]، وتسقطُ حجية البيعة إذا شاب عقد البيعة عيب من عيوب الإرادة؛ كالتزوير والإكراه مثلاً.

إن إجراءاتِ الشــورى وكيفيات تطبيقها اختلفت من زمن لآخر، ومن مكان لآخر؛ ولكن الصيغة المؤسسية لأهل الحل والعقد - أو أهل الشورى - لم تتطور، وخاصة بعد توقف مبدأ الشــورى وصيرورة السلطة السياسية إلى ملــك عضوض، ولم يَحْظَ الجانب الإجرائي أو المؤسســي للشــورى باهتمام يذكر؛ وقد يكون السبب في ذلك هو أن «الفقهاء لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة... ما يمكن أن يكون أساسًا لتنظيم دائم ومستقر للشورى»[2]. ولو بقيت الشورى في الحكم والسياسة «لشعرت الأمة بضرورة إيجاد إجراءات منظمــة ومحددة لاختيــار أهل الحل والعقد، وتحديدهم»[3].

يسهم مبدأ الشورى في بناء المجالِ العام وتنظيمه في الاجتماع السياسي الإسلامي على المستويين اللذين يشكلان هذا المجال، وهما: المستوى المعنوي، أو النظري، والمستوى المؤسسي، أو العملي.

وقد يكون هذا الســبب نفسه هو أحد عوامل ضمور فكرة المجال العام فــي فترات طويلة في الاجتماع السياســي الإسلامي منذ توقُّفَ مبدأ الشورى، واشتغلَ مبدأُ الاستبداد ولم يتوقف حتى اليوم. وارتبط ازدهار المجال العام وانحســاره بقوة وضعف ممارسة الشورى والاستشارة، وهو ما أشار إليه الكواكبي بقوله: «إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن؛ نجد ترقيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتســاب أهل الحل والعقد، واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة»[4]. وما يسميه الكواكبي «الفتور العام» هو ما نقصــده بتعبيراتنــا اليوم بتدهــور المجال العــام، والســبب عنده هو:

---

1 - انظر: راشد الغنوشــي، الحريات العامة في الدولة الإســلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993،، ص 140 و141.

2 - المرجع السابق، ص 184.

3 - المرجع السابق، ص 110.

4 - الكواكبي، مرجع سابق، ص 66.

«استحكام الاستبداد في الأمراء شيمة وتكبراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهلاً وجبانة»[1].

لا نجد في كتب نصائح الملوك، والأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية عناية تذكر بأمر الشورى كأساس لبناء شرعية السلطة الحاكمة، وغاية ما نجده هو «حض» أولي الأمر على استشارة أهل العلم والدين، وبيان فضائل الشورى بسرد حكايات وأمثال منقولة في أغلبها من سير ملوك فارس والهند؛ إلى جانب بعض الآثار الواردة عن النبي محمد ﷺ وكبار صحابته[2]. ولا نكاد نجد تذكيراً - ولو عابراً - بآيات الشورى الواردة في القرآن الكريم (مثلاً في سورة آل عمران آية 158، وسورة الشورى، آية 38)!!

إن أغلب ما نجده في كتب الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية - وأيضاً في أكثر أبواب فقه الإمامة - يدور حول تفضيل تثبيت «المتحرك»، وهو طاعة ولي الأمر، وتحريك «الثابت» وهو التزام الشورى والعدل. وهذا ما أدى إلى ضمور المجال العام، وجمود الشورى، وكان ذلك سبباً لفقدان الوئام الاجتماعي، وتسعير أسباب الانقسام والعنف.

2 - الحرية

في رأينا أن الحرية هي النواة الصلبة لبناء فكرة المجال العام وتطبيق مبدأ الشورى في الاجتماع السياسي الإنساني/الإسلامي، والانحياز للحرية هو الذي يحسم جدلية التغلب والوئام لصالح الوئام العام، والحرية

---

1 - المرجع السابق، ص68.

2 - مصادر الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية كثيرة جداً في التراث الإسلامي. انظر منها على سبيل المثال: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (القاهرة: دار الكتاب العربي، د ت). وابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط2، 1432هـ/2012م). وأبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي، تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين (مكة المكرمة، طبع على نفقة: صالح بن عبد الله باخطمة، د.ت). والإمام الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1987م)، وأبو يعلى الحنبلي، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفقي، القاهرة: المطبعة السلفية، 1974.

المقصودة هنا هي التي تبدأ بإقرار كرامة الإنسان، وتصبح مرادفة لاكتمال إنسانيته. وفي القرآن الكريم تأكيد على جوهر الحرية بهذا المعنى - لم يرد فيه لفظُ الحرية، ولكن وردت مشتقات مثل: تحرير، ومحرر، والحر - بل نفهم من آيات القرآن أن الحريةَ ذاتُ أولوية على ما عداها من القيم والحقوق التي يجب أن تكون موضع احترام ورعاية. فقد ورد التحذير من «الفتنة»- وهي تعني سلب الحرية - في سياق مقارن مع «القتل»، وهو يعني سلبَ الحياة. قال تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: 217]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: 191]؛ أي أن حياة الإنسان وهو مسلوبُ الحرية - عاجز عن الاختيار بمحض إرادته - تكون أكبر ضرراً وأشد خطراً من القتل الذي يسلب هذا الإنسان حياته ويلحقه بالموتى، أو أنه لا قيمة لحياة العبودية، وفقدان الإرادة، وربما اقتربت بصاحبها من العدم - معنوياً - رغم أنه على قيد الحياة. من هذا المنظور تتجلى قيمة الحرية ومركزيتها في الرؤى الإسلامية. ولهذا السبب نفسه حض الإسلام على تحرير الإنسان من كل القيود التي تحد من حريته، ومنها قيود الرقّ، والعبودية، وقيودِ الاستبداد، وقيودِ التقليد (للآباء أو للسابقين)، وقيودِ الجهل والخرافات والأهواء.

> **إنّ ما نجده في كتب الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية - وأيضاً في أكثر أبواب فقه الإمامة - يدور حول تفضيل تثبيت «المتحرك»، وهو طاعة ولي الأمر، وتحريك «الثابت» وهو التزام الشورى والعدل.**

إن التأمل في قيمة الحرية - من حيث المبدأ - يكشف أنها تؤكد على النزوع الخاص والفردي في مواجهة النزوع العام والجماعي، ومن هنا فإنها قد تعمل باتجاه مناقض لتكوين «المجال العام» الذي ينزع نحو الجمع بين المختلفين في إطار مشترك عبر الشورى والتشاور المجتمعي تحت مظلة من القيم والمصالح والغايات الجماعية. ولهذا لا ترد قيمة الحرية في المنظور الإسلامي منفردةً بذاتها؛ وإنما ترد دوماً مقرونةً بمنظومة القيم العليا التي تشكل الوجدان العام، وترسم معالم الوجود الاجتماعي والسياسي، وفي مقدمتها العدالة؛ التي تعطي كل ذي حق حقه، والمساواة؛ التي تقرر أن

جميع بني آدم من أصل واحد، وأن اتحادهم في الأصل كافٍ للتسوية بينهم في الحقوق والواجبات، من دون أدنى تمييز بسبب اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو العرق، أو الدين، أو المذهب.

ولكن لا معنى للعدالةِ ولا للمساواة بين ذوات غير حرّة، أو لا تشعر ولا تعي أنها حرّة، ولا تقدر على التعبير الحر وممارسةِ الشورى والاستشارة في شؤونها العامة والخاصة؛ من دون ذلك لا ينطلق «المجال العام» إلى الوجود الاجتماعي؛ ولهذا «أنفق الرسول ﷺ قرابةَ ثلاثة عشر عامًا ـ وهي الفترة التي قضاها في مكة ـ في إرساء العقيدة والتوحيد والإيمان في نفوس المسلمين، وكانت هي المرحلة التي يمكن أن تسمى مرحلة بناء الذات الحرة الواعية العزيزة بالله، وهي الذات الضرورية لتحمل تبعاتِ القيام بأعباء تأسيس الأُمة»، وهي أيضاً الذات الحرة الجديرة بتحمل الواجبات والتمتع بالحقوق، وتكون لديها المقدرة على المطالبة بالعدالة والدفاع عنها.

في ضوء هذا المعنى ـ السابق ذكره ـ تكون الحرية غير قابلة للنقصان، ويكون المجال العام الذي يتأسس عليها قابل للوجود؛ ذلك لأن هناك حقوقاً إذا أصابها النقص فإنها لن تؤثر على إنسانية الإنسان؛ لأنها حقوق خارجية تعاقدية كحق الملكية، أما حق الحرية والتعبير عن الرأي وممارسة الشورى؛ فأي مساس به يزلزل إنسانية الإنسان؛ لأن الحرية نابعة من الداخل، وأي إضرار بها يفسد تعبير الإنسان عن ذاته، والإنسان لا يكتمل إلا بالتعبير عن فكره، والتطور الروحي غير ممكن من دون اتصال حرّ وتشاور مع الآخرين، وتبادل الفكر، فلا يجوز حذفه بحجة تصحيحه. وهذا هو الجوهر الأصيل الذي جاءت به رسالة الإسلام؛ إنه بكلمة واحدة: الحرية.

في آراء واجتهادات علماء السلف الكبار ـ من أمثال الإمام أبي حنيفة ـ نجدُ ما يدل على إدراكهم العميق للحرية على أساس كونها جوهر الرسالة الإسلامية إلى الإنسانية كلها؛ فمن غير الجائز عند أبي حنيفة الحجرُ على السفيه، ويعلل ذلك بأن الحجر إهدار لآدمية هذا السفيه! ويقول: إن الحجر عليه «إلحاق له بالبهائم»، والضرر الإنساني المترتب نتيجة الحجر عليه

أكبر بكثير من الضرر الذي يترتب على سوء تصرفه في أمواله، ولا يجوز دفع الضرر الأقل بضرر أكبر منه.

بالإسلام، تمّ للإنسان - وليس فقط للمسلم - أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته، واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فُطر عليها. وقد قال بعض حكماء الغربيين - من متأخريهم -: إن نشأة المدنية في أوروبا إنما قامت على هذين الأصلين؛ فلم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف العدد الكثير أنفسهم، وأن لهم حقًا في تصريف اختيارهم، وفي طلب الحقائق بعقولهم، ولم يصل إليهم هذا النوع من العرفان إلا في الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح، وقرر ذلك الحكيم: أنه شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان[1].

بالإسلام، تمّ للإنسان - وليس فقط للمسلم - أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته.

عندما يفقد الإنسان حريته، أو عندما تنتقص قدرته على المشاركة والتشاور وإبداء الرأي؛ فإن أول ما يفعله هو أن ينسحب من المجال العام، وينكفئ على ذاته، أو قد يلتحق بجماعة السلطان، ويصبح أداة من أدواته في ممارسة البطش والتنكيل بالآخرين. وفي الحالين يفقد المجال العام جزءًا من حيزه؛ لأن هذا المجال لا ينشأ ولا يتكون إلا بمجموع ذوات إنسانية حرة، تتشارك هموم الجماعة وتسعى لتحقيق مصالحها، والدفاع عنها عندما تتعرض للتهديد، وفي المقابل تكسب السلطة الطاغية ذلك الجزء المفقود من المجال العام؛ لأنه فقد حريته.

ولا يطلب الإسلام الحرية لمن يعتنق عقيدته فقط، وإنما يطلبها ويأمر بالسعي إليها لكل بني البشر؛ أياً كانت مللهم التي ينتمون إليها، أو نحلهم

1 - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، ط2، 2006، ج3، ص443، 444.

التي يؤمنـون بها. ولعل الحكمة في حث الإسلام على وجوب تحرير غير المسلم أن حرية الإنسان شرط ضروري ولازم كي يعمل عقله، وإعمال العقل هو طريق الاستدلال الصادق، والإسلام يأمر بأن يستدل الإنسان كي يعتقدَ، لا أن يعتقدَ ثم يستدل[1].

وترتبط فعالية الشورى بنمو المجال العام في الاجتماع السياسي الإسلامي، ويأتي هذا الارتباط من زاوية «الحرية»؛ التي تعني: حرية النفس، وحرية العقل، وحرية العلم[2]. لقد قرر الإسلام هذه الحريات، وحض على ضرورة القيام بواجبات شخصية، وواجبات أخرى اجتماعية لتوثيق الصلة بين الخاص والعام على نحو متوازن، بحيث لا يطغى جانبٌ على الجانب الآخر.

إن فقدَ الحرية هي أبرز علامة على فقدان الشورى، وفقدانها هو أحد أهم أسباب انحطاط المجتمعات الإسلامية، وعلةٌ أساسية من علل انحسار المجال العام، وسيطرة قلة محتكرة للسلطة والثورة عليه. وقد عبر الكواكبي عن ذلك في كتابه «أم القرى» على لسان «المولى الرومي» فقال: «وعندي أن البلية فقدنا الحرية، وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وحرم علينا لفظه حتى استوحشناه، وقد عرف الحرية من عرفها: بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم. من فروع الحرية تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة... فالحرية هي روح الدين،... وأعز شيء على الإنسان بعد حياته، وأن بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين»[3]. وعندما تكون الحرية مكفولة تكون ممارسة الشورى ممكنة.

1 - حول هذه الفكرة انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مرجع سابق.

2 - لمزيد من التفاصيل حول الصلة بين الحرية والتمدن في الرؤية الإسلامية انظر بصفة خاصة: فهمي جدعان، أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 400 - 401.

3 - انظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى: وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة 1316هـ (حلب: المطبعة العصرية، ب.ت) ص 31 - 33.

3 ـ الإجماع:

«الإجماعُ» مبحث مــن مباحث أصول الفقه. والأصوليـون يبدأون بذكر القرآن أولاً، ثم بالسنة ثانياً، والإجماع ثالثاً، والقياس رابعاً. وأثر الأصول الثلاثة الأولى هو إثبات أصل الحكـم، بخلاف القياس، فأثره تغيير وصف الحكـم من الخصوص إلى العمـوم[1]. ولهذه التفرقة أهميـة كبرى في بيان إسهام الشـورى في التطبيق العملي لـ «الإجماع»، وإسـهام كل من الحرية والشورى والإجماع في بناء المجال العام والوصول إلى حالة الوئام في واقع الاجتماع السياسي الإنساني / الإسلامي.

ترتبط فعالية الشورى بنمو المجال العام في الاجتماع السياسي الإسلامي، ويأتي هذا الارتباط من زاوية «الحرية»؛ التي تعني: حرية النفس، وحرية العقل، وحرية العلم.

نرجع مرةً أخرى للشـاوي فتجده يقول: إن الأصل أن الإجماع بالمعنى اللغوي والواسع يمكن أن يقع في أي شـأن من شؤون الأُمة الإسلامية؛ سـواء أكان ذلك في نطاق الأحكام الشـرعية ـ التشـريع ـ أم فيما يُسمى بالمسائل الدنيوية؛ أي السياسـية والاجتماعية ومـا إليها»[2]. وبهذا وضع الشـاوي الإجماع في مكانتـه الصحيحة، وأسـهم فـي إخراجـه مـن ضيـق التعريفات الاصطلاحية الأصولية القديمة.

إذا رجعنـا إلى قدمـاء العلماء نجدهـم قد عرفوا الإجمـاع تعريفات اصطلاحية متعددة، منها تعريف الإمام الغزالي الذي ذهب إلى أن الإجماع هو: «اتفـاق أمة محمد ﷺ على أمـر من الأمور الدينيـة». أما الفناري؛ صاحب «فصول البدائع في أصول الشرائع «فقد ضيَّق دائرة الإجماع فعرفه بأنه: «اتفاق المجتهدين من أُمة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي»[3].

1 ـ انظر في ذلك: عيسـى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عنـد علماء الأصول (القاهرة: عُنيت بتصحيحـه ونشـره إدارة الطباعة المنيريـة ـ ط1 ـ مطبعـة التضامن الأخـوي، د.ت) ج42/1 - 46 حيث يورد عدداً من تعريفات كبار العلماء للقياس.

2 ـ الشاوي، مرجع سابق، ص163.

3 ـ انظر: محمد بن حمزة بن محمد، شـمس الديـن الفناري، فصول البدائع في أصول الشـرائع، =

والحكم الشرعي بحسب مفهوم الأصوليين هو «ما لا يدرك لولا خطاب الشارع»، وهذا المعنى هو الذي يميزه عن الحكم غير الشرعي.

وثمة تعريفات أخرى متعددة، ولكن أغلبها يدور حول ثلاثة عناصر هي: الاتفاق، ونسبة هذا الاتفاق إلى الأُمة، وموضوع الاتفاق: هل هو مقيد بالأمر الشرعي، أم إنه يشمل أي أمر من أمور الحياة الاجتماعية والسياسية؟ هذا السؤال الأخير بالذات هو ما دفعنا إلى القول بأن التعريف الذي ذهب إليه الشاوي يسهم في إخراج مفهوم الإجماع من «الأسر الأصولي» الموروث من الأزمنة السابقة.

ما يهمنا هنا هو أن فكرة الإجماع تستلزم بالضرورة قدراً من الحوار والتشاورِ في أمر له صفة العموم، ولا يقتصرُ على فرد أو فئة محدودة من أبناء المجتمع. ويشمل هذا الحوار مختلف الشؤون العامة التي تهم المجتمع في أي وقت من الأوقات. إن جوهرَ الإجماع هو التشاور الحر، ومن ثم فإبطال الشورى هو إبطال للإجماع، وتعطيل لوظائفه في تدبير شؤونِ المجتمع. ويؤكد الشاوي في اجتهاداته التجديدية الملفتة للنظر على أن «الإجماع هو نتيجة الشورى والتشاور والمشورة بالمعنى العام دائماً، باعتبار أنه يفترض المداولة والنقاش الشفوي والكتابي؛ إنه الحوار وتبادل الرأي ومناقشة الحجج في أي موضوع ثم الاتفاق، وهنا يتحقق الإجماع، أو الانقسام، وهنا يتعدد الاجتهاد»[1].

ونحن نضيف إلى أفكار أستاذنا توفيق الشاوي أن الإجماع هو أيضاً - من منظور سياسي - وسيلة التعرف على إرادة الأُمة، وأداة أساسية من أدوات بناء المجال المشترك الذي يعبر عن ولاية المجتمع على نفسه، ويحفظ له حالة السكينة والطمأنينة والوئام العام. وأن الشورى والاستشارة عمليتان يستلزمهما بناءُ الإجماع، ويفترضها تكوينُ الوعي الذي يمكّن المجتمع من ممارسة حقّه

= تحقيق: محمد حسين إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006م - 1427هـ). وانظر أيضاً حيث حشد عدداً كبيراً من تعريفات الإجماع: علي عبد الرازق، الإجماع في الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947) ص6 و7.

1 - انظر الشاوي، مرجع سابق، ص165.

الأصيل في الولايةِ على نفسه، وأن تعطيل الشورى قد جرَّ إلى تعطيل الإجماع، بهذا المعنى، وجنى على المجتمع الإسلامي أعظم جناية، وهي تمكين الاستبداد، وحرمان المجتمع من حقه في الاختيار الحر، وإهدار الحريةِ باسم الطاعة لأولي الأمر (الأمراء والعلماء)، وانتزاع حق المجتمع في الولاية على نفسه بالمخالفة لأصول الاجتماع السياسي الإسلامي.

إن قرار «الإجماع» أعلى من قرار الشورى منزلة من حيث الحُجية، والشورى ركن فيه، وممارسة الإجماع بالانتماء إلى جماعة/ مجتمع يسهم في تكوين المجال العام بتراكم حصيلة «الإجماع» وتطوره مؤسسياً ووظيفياً عبر ممارسة الشورى والتشاور في مختلف مستويات المسؤولية الاجتماعية والسياسية والعلمية. وتتجلى حصيلةُ الإجماع وتراكماته فيما تعبّر عنه من «توافق عام»، وفيما تسهم به في بناء المجال المشترك بين المجتمع بفئاته المختلفة، والدولة بمؤسساتها وهيئاتها المنوط بها رعاية مصالح المجتمع.

ما يهمنا هنا هو أن فكرة الإجماع تستلزم بالضرورة قدراً من الحوار والتشاورِ في أمر له صفة العموم، ولا يقتصرُ على فرد أو فئة محدودة من أبناء المجتمع.

ولكن مما يؤسف له أن أغلب الكتابات الفقهية - التقليدية بصفة خاصة - قد حبست نظريةَ الإجماعِ في إطار ضيق، وقيدته بثلاثة قيود هي: أنه يتم مشاركة «المجتهدين» من دون غيرهم؛ فلا يشاركهم الجمهور العام، أو «العوام» بتعبير كتب الفِقه التقليدي (وهي أوصاف استصغارية من المؤكد أن إشاعتها تقلل من شأن السواد الأعظم، في حين لا يتوافر دليل قطعي على حيازة المجتهدين لشروط الاجتهاد)، وأن الإجماع ينعقد بالاتفاق التام بين جميع أفراد جماعة المجتهدين، وأن موضوعه يجب أن يكون حكماً شرعياً [1].

---

1 - حول شروط الإجماع، مسائله، وكيفية انعقاده من وجهة نظر الأصوليين انظر مثلاً: محمد أبو النور زهير، أصول الفقه (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1425هـ/2004م) ج 2/ الجزء الثالث، ص 143 - 183. وانظر أيضاً: الشاوي، مرجع سابق، ص 161 - 165، وهو يقدم رؤية نقدية متوازنة في الآراء الفقهية التقليدية بهذا الخصوص.

وبالرغم من وجودِ آراء واجتهادات فقهية ذات شأن لا توافق على تقييد الإجماع بتلك القيود، وتؤكد على انفتاحه على مختلف شرائح المجتمع، ومختلف قضاياه، ولا تشترط الاتفاق التام لانعقاد الإجماع، وترى أنه ينعقد بغالبية الآراء[1]، بالرغم من كل ذلك لا تزالُ النظرة الضيقة التي تحبسه وتقيده بالقيود المذكورة هي السائدة، وتحتاج إلى من يزلزلها ويهدم أركانها؛ لتحرير «نظرية الإجماع» من هذا الأسرِ التاريخي الظالم، الذي حجبَها ولا يزال يحجبها عن التطور حتى اليوم، ولو أنها أخذت مسارها الطبيعي، وتطورت خارج تلك القيود، لكانت قاعدة صلبة تتأسس عليها «نظرية الرأي العام» بالمعنى الذي يعبّر عن سوادها الأعظم، ولكانت مرجعاً منضبطاً لمأسسة مبدأ «احترام إرادة الأُمة» كمبدأ دستوري للحكم، وكآلية لبناء المجالِ المشترك الذي يعبر عن ولاية المجتمع على نفسه، ومن ثم لبناء وتطوير المجال العام.

إن انتكاس مفهوم «الإجماع» وحصره في معنى أصولي/فقهي ضيق كما أشرنا كان من أسباب تجميد نظرية الإجماع من جهةٍ، كما أدى تعطيل الشورى إلى اضمحلال وظيفة الإجماع في بناء المجال العام من جهة أخرى. وفي تعطيل «الشورى والإجماع» معاً يكمن أحد أهم أسرار تدهور المجال العام. وعندما حدث هذا التعطيل المتبادل بين الشورى والإجماع، كانت النتجية هي حدوث «فراغ» نظري ومؤسسي - في آنٍ واحدٍ - في ساحة المجال العام، وكان لا بد من قوة تملأ هذا الفراغ وتستولي عليه، ولم تكن هذه القوة سوى «قوة السلطان»، أو «سلطان القوة» السياسية. وهذا الاستيلاء هو ما حدث فعلاً بسبب تراجع نظرية الشورى وتعطل نظرية الإجماع، ولأسباب أخرى كثيرة لا يتسع المجال لشرحها هنا.

إن الضرورات السياسية - في ظل انسحابِ قوة الشورى وتعطل فعالية الإجماع عن الإسهام في تطوير المجال العام - اقتضت أن تتدخل قوة السلطان،

1 - عرض الشاوي لتلك الآراء، وأضاف عليها أفكاراً جديدة مهمة في كتابه المشار إليه، فقه الشورى، المرجع السابق، ص161 - 221.

أو سلطان القوة من أجل تطوير الإجراءات الأمنية لضبط المجال العام، وتجلّت حصيلة هذا التدخل في سلسلة متصلة من القوانين الاستثنائية وأحكام الطوارئ التي تشمل أغلب المجتمعات العربية والإسلامية، والتي لا تكاد تتوقف أو تلغى حتى تعود من جديد لتستأنف عملها في مصادرة المجال العام، والمحافظة على احتكار السلطة السياسية له، ومصادرة كل تقاليد الشورى والاستشارة في الشأن العام.

وقد أشار علال الفاسي في رؤيته التجديدية لمقاصد الشريعة إلى مسار عكسي مؤداه أن الاستبدادَ السياسي هو الذي عطّل الشورى وأبطل فعالية الإجماع، وحرفهما عن وظائفهما الأصيلة، فقال: إن «الاستبداد الذي أصابَ نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة تدور حول حجية الشورى والإجماع، وإمكان وقوعه وعدمه... إلخ»[1]. وفي رأينا أن المسؤولية مشتركة بين الحكام المستبدين والعلماء المستسلمين لهم، وأن التأثير السلبيَ لكل منهما قد دعم صاحبه في إقصاء الشورى وتعطيل فعالية الإجماع ودعم الاستبداد وتغييب إرادة الأُمة، وانحسار المجال العام.

بالرغم من وجودِ آراء واجتهادات فقهية ذات شأن لا توافق على تقييد الإجماع بتلك القيود، وتؤكد على انفتاحه على مختلف شرائح المجتمع، ومختلف قضاياه، ولا تشترط الاتفاق التام لانعقاد الإجماع.

وختاماً

إن بحثنا هذا لا يزال في بداياته الأولى، وعلينا أن نتنبّه إلى الفرق بين الدور الذي يمكن أن تسهم به نظرية الإجماع، والدور الذي يمكن أن تسهم به نظرية الشورى في بناء «المجال العام» وفي تطويره. ونحن نعتقد أن كلاً من «نظرية الشورى»، و«نظرية الإجماع» لا تزال قادرة على

1 - انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الرباط: مطبعة الرسالة، 1979) ص 117 و118.

الإسهام في بناء المجال العام وتحقيق السلم الأهلي / الاجتماعي، بمستوييه المعنوي، والمؤسسي؛ بشرط تجديد فهم هاتين النظريتين وتحريرهما من القيود التي ترسفان فيها وتبعدانهما عن واقع الحياة ومشكلاتها أولاً وقبل أي شيءٍ آخر.

إن انحسار «المجال العام» في واقع أغلب المجتمعات العربية والإسلامية، يجد تفسيره في تآكل بنيته النظرية التي تشكلها قيم: الحرية، والشورى، والإجماع، وحلول نواقضها محلها: الاستعباد بدل الحرية، والاستبداد بدل الشورى، والاستفراد بدل الإجماع.